DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220716

Tra cura e paura: Elena Pulcini e l'eredità di Günther Anders

Maria Pia Paternò[1]

Sommario: 1. Premessa; 2. Patologie del sociale e plasticità delle emozioni; 3. Reimparare ad avere paura; 4. Anders e la critica della *Sorge* heideggeriana; 5. Responsabilità come cura.

Abstract: In the works of Elena Pulcini the study of the pathologies of the global age goes hand in hand with her attention to the role of passions and to the potentialities of Care. Much of her insightful political thinking stems from a close and thorough analysis of psychoanalysis and of contemporary philosophy. Particular attention is here devoted to her approach to Günther Anders, whose theories seem to prove highly illuminating not only with respect to the significance of emotions and imagination, but also with a view to his non-heideggerian interpretation of needs and of the conceptual significance of care.

Keywords: *Elena Pulcini, Günther Anders, Care, Fear, Global Society.*

1. Premessa

Nel corso dei suoi studi Elena Pulcini è tornata più volte a sfiorare il pensiero di Günther Anders, il filosofo tedesco che ha intrattenuto un rapporto altamente conflittuale con l'esistenzialismo di Martin Heidegger e con la sua peculiare

1 Professore ordinario di "Storia delle dottrine politiche" presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

interpretazione dell'Esserci (*Dasein*) come cura (*Sorge*)[2]. Lo ha fatto in modo ricorrente, prendendo principalmente in considerazione l'attenzione da lui dedicata alle patologie del sociale e alla riflessione attorno alla natura plastica delle emozioni, paura e angoscia in modo particolare. Nel suo percorso teorico Elena Pulcini ha intrecciato questi elementi all'interno di una trama intessuta di riferimenti molto ampi, provenienti da approcci filosofici anche assai differenti da quello andersiano: in particolare quelli suggeriti da Hans Jonas e da Emmanuel Lévinas in tema di responsabilità e di vulnerabilità e quelli ascrivibili alla riflessione proveniente da quel variegato mondo del femminismo occidentale nel cui ambito si sono elaborati concetti che hanno invece offerto a Elena Pulcini una peculiare chiave di lettura della responsabilità in termini di "cura"[3]. Si tratta di suggerimenti e suggestioni che vengono proficuamente utilizzati all'interno di una riflessione capace di recuperare all'attenzione una ricca molteplicità di tradizioni di pensiero, alcune delle quali si sono palesate come più vicine al sentire della studiosa italiana di quella andersiana e sono state da lei apertamente giudicate come maggiormente promettenti per una ipotesi di lettura della contemporaneità in grado di andare oltre gli scenari della catastrofe ed abbracciare una qualche visione del futuro[4].

2 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 2005, p. 78, dove si legge che «l'Esserci, *ontologicamente* inteso, è Cura». Sul concetto di cura in Heidegger cfr. A. Masullo, *Intenzionalità e cura,* in «Archivio di filosofia«, 57, 1989, pp. 377-394 e E. Mazzarella, *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana,* in *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale,* a cura di Anna Pia Ruoppo, Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 231-241. Per le considerazioni sviluppate da Anders, raccolte in volume solo successivamente alla morte del filosofo, si veda invece G. Anders, *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, Beck, München 2001. Per un'analisi della resa dei conti di Anders con Heidegger (e Adorno) si rinvia invece a M. Latini, *Dialettica negativa e antropologia negativa*, in *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, a cura di M. Failla, ManifestoLibri, Roma 2008.

3 Mi riferisco in particolare a C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1987 e a J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2013, cui E. Pulcini fa riferimento alle pp. 251-262 di *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Per un'ottica di insieme su tale letteratura mi sia concesso rinviare al mio *Teoria politica ed etica della cura*, in M.P. Paternò (a cura di), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee,* Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 11-40.

4 In *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale,* Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 263, Pulcini precisa infatti di non voler declinare il tema dell'immaginazione «solo nell'accezione andersiana e *negativa* di prefigurare i futuri scenari della catastrofe, ma anche in quella *positiva* di

Nonostante l'interesse che un'analisi del rapporto tra il pensiero di Anders e quello di Pulcini può rivestire, sarà opportuno sottolineare fin dal principio due punti, mettendo in evidenza che, se per un verso Anders non è che uno dei molteplici punti di riferimento della filosofa italiana, per altro è solo una parte limitata della sua speculazione quella che ella recupera davvero all'attenzione nei suoi scritti. Il perimetro dell'interesse di Pulcini per Anders ruota infatti attorno ad alcune specifiche coordinate, che forniscono alla filosofa italiana utili strumenti per una peculiare messa a fuoco di alcuni dei temi che sono al centro della sua attenzione: da un lato la rilevanza della specificità dei contesti e delle patologie che vi si annidano e dall'altro il riconoscimento della rilevanza del ruolo delle passioni e dell'immaginazione. Meno presenti all'attenzione della filosofa italiana di quanto non lo siano la diagnosi delle patologie della contemporaneità o la sfida all'analfabetismo emotivo[5] che la contraddistingue, sono invece altri aspetti della teorizzazione di Anders che potrebbero non essere destituiti di interesse in un'ottica orientata alla cura. Il riferimento è qui per un verso a quegli scritti che appaiono essere contrassegnati da una urgenza «terapeutica» che non può non considerarsi come una delle declinazioni possibili della cura[6] ma anche, per altro verso, alle pagine cui egli affida le ragioni di una messa in questione della *Sorge* heideggeriana. Si tratta di riflessioni ospitate all'interno di lavori che non hanno fino a tempi recentissimi trovato una collocazione editoriale in lingua tedesca e che, ad oggi, sono per di più ancora solo in minima parte accessibili in lingua italiana: così

ipotizzare e pensare scenari alternativi».

5 Cfr. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis, Milano 2018. Oltre che di analfabetismo emotivo Anders parla di uno specifico analfabetismo dell'angoscia e della paura e nei suoi ultimi scritti la cecità emotiva si fa anche sordità e mancanza di parola (cfr. G. Anders, *Sprache und Endzeit*, «Forum», aprile-marzo 1989, in particolar modo il paragrafo intitolato *Die Apokalypse-Stummheit*, p. 4 s.).

6 Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 35: «il termine cura risulta... polisemantico: c'è una cura necessaria per continuare a vivere, una cura necessaria all'esistere per dare corpo alla tensione alla trascendenza e nutrire l'esserci di senso, e una cura che ripara l'essere sia materiale sia spirituale quando il corpo o l'anima si ammalano. La prima è la cura come lavoro del vivere per preservare l'ente che noi siamo, la seconda è la cura come arte dell'esistere per far fiorire l'esserci, la terza è la cura come tecnica del rammendo per guarire le ferite dell'esserci. La cura nella sua essenza risponde dunque a una *necessità ontologica*, la quale include una *necessità vitale*, quella di continuare a essere, una *necessità etica*, quella di esserci con senso, e una *necessità terapeutica* per riparare l'esserci».

è per i tutt'altro che irrilevanti scritti giovanili di antropologia filosofica[7] e per un significativo ventaglio di testi successivi, pubblicati in alcuni casi solo *post mortem* in un volume che ha come titolo *Über Heidegger.* In essi si trova ampia testimonianza di un continuativo e serrato confronto con la riflessione heideggeriana della cura, da Anders costantemente sottoposta a critica tanto per la mancanza di un'apertura alla realtà del mondo che a suo avviso la caratterizza, quanto per l'inesistenza di un collegamento con il tema dei bisogni e della fragilità dell'umano[8].

Scopo del presente scritto è non è dunque quello di valutare la sostenibilità dell'interpretazione che Anders offre del pensiero di Heidegger né di fare di lui, con un'operazione di troppo immediata appropriazione, un teorico della cura *tout court*[9]. L'idea è piuttosto quella di accendere un nuovo *focus* attorno ad ambiti problematici che potrebbero contribuire alla definizione di alcuni snodi centrali delle teorie della cura, come quello concernente la problematicità del rapporto tra teoria e pratica e quello relativo ai temi dell'interrelazione, della corporeità, della vulnerabilità, delle emozioni e della sensibilità. La finalità che ci si propone è dunque quella di tornare sull'interpretazione che Elena Pulcini ha dato al lascito del filosofo di Breslavia, evidenziando la proficuità di quel percorso, «dalla paura alla cura»[10], che è scaturito da tale originale riflessione. Ma è anche quello di verificare la possibilità di intraprendere

7 Cfr. G. Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, Beck, München 2018. Di grande interesse è la riflessione sull'antropologia filosofica andersiana proposta da D. Colombo, *Patologie dell'esperienza. La filosofia di Günther Anders fra contingenza e tecnica*, Mimesis, Milano 2019.

8 Si vedano in proposito i due articoli tradotti in lingua italiana e pubblicati sulla rivista MicroMega nel 1988 e nel 1996. Si tratta di *Nichilismo ed Esistenza*, («MicroMega», 2, 1988, pp. 185-209, originariamente pubblicato in lingua inglese (1946) e ora fruibile in lingua tedesca in *Über Heidegger*, pp. 39-71) e di *Heidegger esteta dell'inazione* («MicroMega», 2, 1996, pp. 185-225, originariamente pubblicato in lingua inglese con il titolo *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948) e ritradotto in lingua tedesca in *Über Heidegger*, pp. 72-115. Si vedano inoltre, alle pp. 128-132 di questa raccolta, alcune interessanti considerazioni sulla nozione di "bisogno".

9 A un tale non plausibile procedere risulterebbero d'ostacolo tanto alcuni aspetti della sua impostazione generale quanto le giustificazioni teoriche di alcune scelte politiche militanti in favore della «necessità dell'intimidazione» e di una «resistenza partigiana» (e non necessariamente di tipo non-violento) contro la violenza di cui siamo fatti oggetto. Il tema del rapporto tra cura e resistenza esula dall'ambito tematico che qui viene discusso e ci si limita pertanto a rinviare, relativamente alle posizioni di Anders, a G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza,* Mimesis, Milano2008.

10 *Dalla paura alla cura* è il titolo del secondo capitolo della parte terza di *La cura del mondo* che è la parte in cui la filosofa italiana va ad indagare con maggiore incisività alcuni aspetti della filosofia di Anders.

ulteriori ipotesi di lettura, incrociando la riflessione andersiana sull'antiquatezza dell'uomo non soltanto con i contenuti più specifici di scritti che potremmo definire a carattere *lato sensu* terapeutico[11] quanto anche -e soprattutto- con quelli presenti in alcuni testi che, per essere "minori", non sono per questo privi di interesse per una indagine sui temi della responsabilità e della cura. Il percorso che alla fine viene qui proposto utilizza dunque alcune categorie del pensiero andersiano per provare a collocarle utilmente all'interno dell'orizzonte della cura: punta dunque da ultimo ad andare consapevolmente oltre l'ambito dell'interpretazione filologica per spostare i margini del discorso oltre le coordinate individuate dallo stesso filosofo di Breslavia –oltre Anders dunque, e forse anche suo malgrado.

2. Patologie del sociale e plasticità delle emozioni

È nelle pagine di *La cura del mondo* che il confronto con Anders, pur presente anche in altre opere di Elena Pulcini[12], si fa preciso e circostanziato, rivelando uno spiccato interesse per le tesi sostenute nei due volumi andersiani dedicati a quella che il filosofo di Breslavia ha definito come «l'antiquatezza» dell'uomo[13] nell'età della tecnica. Caratterizzata da una problematica disproporzione tra l'enormità della capacità umana di fare, perpetrare e produrre e quella, di gran lunga inferiore, di immaginare e di sentire, la contemporaneità descritta da Anders ci richiede di prendere atto della realtà della peculiare schizofrenia che la caratterizza[14] e di dedicarci con determinazione allo svolgimento di un compito peculiare: quello di

11 Per una lettura di alcuni scritti andersiani come di una «terapia» -e quindi di una forma di cura-, mi sia concesso rinviare a M.P. Paternò, *La terapia del racconto di Anders*, «Filosofia Politica», 1, 2016, pp. 94-108.

12 Si veda ad esempio E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, in particolare il capitolo 7 intitolato *Per un soggetto emozionale: prendersi cura delle emozioni*.

13 Si tratta di G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2007 (d'ora in poi citato come *UA* 1) e di *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1995), Bollati Boringhieri, Torino 2007 (d'ora in poi citato come *UA* 2). Pubblicati a molti anni di distanza l'uno dall'altro, i due testi costituiscono l'opera principale della ricca produzione scientifica del filosofo tedesco, la cui natura, volutamente asistematica, rende assolutamente proficua una lettura a più ampio spettro delle sue pubblicazioni, quelle a carattere occasionale comprese.

14 Per una definizione della schizofrenia nell'età della tecnica cfr. *UA,* 1, pp. 131-2.

non sottrarci alla necessità di effettuare il disperato tentativo di trovare una almeno parziale possibilità di riallineamento tra le diverse facoltà di quel soggetto -non «individuum» ma «divisum»[15]- che siamo oggi diventati.

> Naturalmente, finché ti è concesso di sopravvivere, puoi anche metterti a sedere, rinunciare ad ogni speranza e rassegnarti alla tua schizofrenia. Ma se non sei disposto a questo, devi cercare di raggiungere te stesso, di portarti alla tua propria altezza. E ciò significa (*questo* è il tuo compito) che devi cercare di colmare l'abisso fra le due facoltà: la facoltà produttiva e la facoltà riproduttiva; che devi livellare la differenza di altezza che le separa; o, in altri termini, devi sforzarti di allargare l'ambito limitato della tua immaginazione (e quello ancora più ristretto del tuo sentimento), finché sentimento ed immaginazione arrivino ad apprendere e a concepire l'enormità che sei stato in grado di produrre; finché tu possa accettare o respingere ciò che hai inteso. Insomma il tuo compito consiste nell'allargare la tua fantasia morale[16].

Per improbabile che possa essere la prospettiva di riuscita di una tale operazione, non resta all'uomo contemporaneo altra possibilità che quella di adoperarsi con ogni risorsa ancora a disposizione al fine di potenziare quelle prestazioni emotive cui non può tralasciare di fare affidamento se non vuole precludersi ogni speranza di riuscire a percepire un *quantum* di sollecitudine e di angoscia non del tutto sproporzionato rispetto alla sfida dei nuovi tempi e alle immense potenzialità distruttive che, dalla metà del Ventesimo secolo in poi, essi portano ormai inevitabilmente con sé[17]. Nella difficile realtà dell'età della tecnica, che dà luogo a un problematico disallineamento tra l'enorme capacità umana di fare e quella, assai più limitata, di percepire le conseguenze del proprio agire, Anders si appella dunque alla necessità di un risveglio emotivo, da perseguire sia per il mezzo di alcune specifiche operazioni di ampliamento della capacità del sentire che attraverso una riattivazione di quelle facoltà (come la fantasia e l'immaginazione) ormai non più in linea con il di gran lunga più imponente «volume di ciò che possiamo

15 *Ibidem*, p. 135.
16 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica*, originariamente pubblicati nella Frankfurter Allgemeine Zeitung del 13 luglio 1957 e poi allegati ad una delle lettere a Claude Eatherly, ora raccolte con il titolo *L'ultima vittima di Hiroshima,* a cura di M. Latini, Mimesis, Milano 2016, da cui si cita. Il rinvio è a p. 41.
17 *UA* 1, p. 255.

produrre, fare o pensare»[18]: egli richiama dunque all'attenzione la necessità di una «autodilatazione», che viene descritta in alcuni (troppo) rapidi passaggi del primo volume di *L'uomo è antiquato*[19] nel 1956 e che rimanda a un'idea di responsabilità per il mondo che si è poi tradotta in alcune scelte politiche militanti[20] nonché nella stesura di alcuni scritti minori, i cui contenuti possono sotto molteplici profili rilevarsi di straordinario interesse proprio in funzione dello sviluppo di una più ricca e articolata filosofia politica della cura.

A captare l'attenzione di Elena Pulcini sono state per un verso la prontezza della riflessione filosofica andersiana nel cogliere le patologie della contemporaneità e snidarne le intrinseche contraddizioni e, per l'altro, la peculiare messa a fuoco del tema dell'immaginazione, da Anders costantemente intrecciato nella trama di un discorso complesso, sempre attento della rilevanza del ruolo delle emozioni e della componente storica e contestuale delle loro specifiche declinazioni. Si tratta di un denso intreccio di suggestioni, destinato a infittirsi in un più ravvicinato contatto con l'insieme della produzione andersiana e a ravvivarsi nella consapevolezza del fatto che, nell'ambito dell'attenzione alla sfera emotiva che è stata costantemente al centro dell'attenzione di Anders, un focus particolare sia dedicato a un sentire -quello dell'angoscia e della paura- che sta particolarmente a cuore anche alla studiosa italiana. Se ciò che i due filosofi in prima istanza esprimono è dunque la necessità di una peculiare sensibilità per la rilevanza delle emozioni (e, tra di esse, in particolare la paura), il secondo passo va immediatamente ascritto alla consapevolezza della plasticità della loro natura o, come scrive Elena Pulcini, della possibilità di una loro torsione entropica[21]: esse vengono pertanto rappresentate come suscettibili di variazione in relazione agli specifici contesti in cui vengono ad essere esperite da soggetti contingentemente collocati in specifiche realtà storiche, politiche e sociali.

A rilevare, nella prospettiva che è propria a Günther Anders, sono soprattutto le

18 *UA* 1, p. 254.

19 Si fa qui in particolare riferimento al capitolo 4 dell'opera, intitolato *Lo sviluppo della fantasia morale e la plasticità del sentimento*, pp. 255-259, in cui vengono sviluppate considerazioni poi riprese anche nell'appendice (p. 289 ss.).

20 Per una ricostruzione del percorso biografico e filosofico-intellettuale di Anders si rinvia a A. Cernicchiaro, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia*, petite plaisance, Pistoia 2014.

21 Sul tema delle emozioni cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 e ancora, da ultimo, E. Pulcini e S. Bourgault (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa,* il Mulino, Bologna 2018. Ma si veda anche, più specificamente, Ead., *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna 2017.

variazioni dell'ambiente tecnologico, di modo che se ne debba al fondo concludere che

> *Le emozioni dipendono... dalle situazioni storiche esistenti, soprattutto dagli strumenti tecnici.* Le emozioni di un uomo alla mitragliatrice (magari di un pilota di bombardiere nella misura in cui ha, o meglio, ha ancora bisogno di emozioni) non assomigliano più in nulla a quelle di un oplita combattente a Salamina, tanto meno a quelle di un *homo pekinensis* lanciatore di pietre[22].

Se dunque il contesto tecnocratico che fa da sfondo alla vicenda umana vissuta da Gunther Anders nell'attraversare le guerre e i totalitarismi del Novecento[23] si presenta come assai differente da quello caratterizzato dalla indeterminatezza delle minacce che contrassegna lo «slittamento dal pericolo al rischio»[24] prodotto dall'ambivalente realtà della globalizzazione esperita da Elena Pulcini, ciò che essi possono effettivamente condividere non è tanto uno stesso sentire, quanto piuttosto un medesimo convincimento attorno all'urgenza di un approccio filosofico in grado di poter mettere allo studio le trasformazioni emotive che si accompagnano al significativo mutare dei contesti. A rivestire particolare interesse è, per entrambi, una riflessione attenta al modo in cui arrivano a ridefinirsi i parametri della paura e dell'angoscia e le risposte -non di rado di tipo essenzialmente patologico- attivate in reazione al turbamento causato da determinate percezioni: argomenti classici della tradizione filosofico-politica[25], che vengono qui declinati nei termini

22 G. Anders, *L'odio è antiquato* (1985), Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 36. In quest'ottica Anders lamentava dunque l'inesistenza di una «storia dei sentimenti» come «la lacuna più grave della storia della filosofia e delle scienze storiche». A parziale copertura di questa lacuna cfr. Id., *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), Bollati Boringhieri, Torino 2004.

23 Nell'ambito di una ricostruzione autobiografica, Anders ha fatto riferimento all'esperienza della prima guerra mondiale e dell'avvento al potere da parte di Hitler, alla scoperta della realtà dei campi di concentramento e alla presa di consapevolezza della realtà atomica dopo Hiroshima come agli avvenimenti principali della sua storia di vita: e ciò sia in termini politici che psichici o filosofico-esistenziali (Cfr. G. Anders, *Opinioni di un eretico* (1982), Theoria, Roma-Napoli 1991).

24 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 132.

25 Si veda almeno, attorno a questo tema così frequentato dalla storia del pensiero politico, C. Galli, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche,* «Filosofia Politica», 1, 2010, pp. 9-28; M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, «Filosofia Politica», 1, 2010, pp. 29-48, nonché Ead. *Il governo della paura in età globale*, «Cosmopolis», II, 2008, pp. pp. 49-58 e Ead., *La sovranità della paura. Per una storia della paura nella modernità politica,* «Paradoxa», 1, 2008, pp. 114-123. Riferimenti utili, senza alcuna pretesa di esaustività,

di una preoccupazione legata al riscontro di un deficit percettivo legato a un sentire distorto o insufficiente[26]. Aderendo a una fruttuosa intuizione di Anders, Elena Pulcini ha infatti ravvisato nella odierna *indisponibilità* della paura uno dei tratti fondamentali della nostra epoca storica o, per meglio dire, un indice delle *patologie* che la caratterizzano. Il primo compito che, alla luce di questa convinzione, sarebbe pertanto necessario mettere all'ordine del giorno della riflessione filosofica contemporanea consisterebbe, per entrambi i pensatori, nel predisporre le condizioni necessarie a porre in atto un lavoro emotivo in grado di riattivare quel sentire che, nell'età moderna, aveva trovato nella paura un meccanismo «produttivo»[27] di risposte politiche e morali all'altezza del compito di individuare le difese necessarie a contrastare i pericoli incombenti sull'essere umano e la sua società. Il passo suggerito da Günther Anders -e da Elena Pulcini- consiste dunque in un lavoro di focalizzazione dell'attenzione sulla sfera della percezione emotiva in modo tale da renderla capace di comprenderne il radicamento storico-sociale e di attivarsi con un focus di particolare intensità sui sentimenti dell'angoscia e della paura.

3. Reimparare ad avere paura

Nelle riflessioni andersiane sull'antiquatezza dell'uomo, collocabili nella loro prima formulazione all'altezza degli anni Cinquanta, ciò che viene all'evidenza è la necessità di elaborare filosoficamente la ricaduta (storica ed emotiva) del raggiungimento di una competenza tecnologica che si esprime come capacità umana di distruggere il mondo. Per fronteggiare una situazione al limite dell'Apocalisse, in

---

sono J. Bourke, *Fear. A Cultural History,* Virago, London 2005, J. Delumeau, *La paura in occidente* (1978), il Saggiatore Milano,2018 e D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività e potere*, Feltrinelli, Milano 2011.

26 Da questa convinzione deriva la denuncia andersiana di un analfabetismo dell'angoscia. Cfr. *UA*, 1, p. 249.

27 Ciò richiama alla mente l'esperimento di attivazione politica della paura già promosso in età moderna da Thomas Hobbes. Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, p. 7, per il quale, almeno potenzialmente, la paura «non ha una carica soltanto distruttiva ma anche costruttiva. Non determina solo fuga e isolamento, ma anche relazione e unione. Non si limita a bloccare e immobilizzare, ma, al contrario, spinge a riflettere ed a neutralizzare il pericolo: non sta dalla parte dell'irrazionale, ma della ragione. E' una potenza produttiva. Politicamente produttiva: produttiva di politica».

cui il tradizionale postulato di una incompatibilità tra libertà e paura si presenta come un residuo obsoleto di un tempo ormai non più presente, sembra ad Anders necessario agire in modo assai controintuitivo, adoperandosi al fine di promuovere l'irritante convinzione della necessità di un apprendimento che ci insegni a saper stare nell'emozione della paura e sostarvi per tutto il tempo utile all'acquisizione della consapevolezza che si rende necessaria alla sopravvivenza dell'umano[28]. «Ciò che ci manca», argomenta dunque il filosofo tedesco a dieci anni dalla fine del secondo conflitto mondiale, non ha nulla a che fare con quanto fuori tempo massimo fatto oggetto di una retorica ormai obsoleta: ad avviso di Anders non è infatti il *freedom from fear* promesso da Roosevelt in tempo di guerra a rappresentare una priorità per l'uomo contemporaneo, quanto piuttosto, se ancora possibile invocarlo, un

> *freedom to fear*, cioè: la capacità di sentire *l'angoscia adeguata,* quel contributo di angoscia che dovremmo fornire, se vogliamo liberarci veramente del pericolo in cui versiamo, se vogliamo dunque raggiungere realmente *freedom from fear.* Si tratta dunque *to fear in order to be free; di aver paura per esser liberi*; o semplicemente per sopravvivere[29].

Considerando l'abbandono delle strategie di diniego che caratterizzano la società postbellica un momento imprescindibile di ogni esercizio di responsabilità per il mondo, Anders avanza un suggerimento di cui non si può fare a meno di cogliere, in tempo di guerra e di pandemia, l'acutissima attualità. Anders sollecita infatti l'uomo contemporaneo a diffidare di troppo facili accomodamenti in speranze senza fondamento e di coltivare quello che, in modo apparentemente paradossale, egli definisce come «il coraggio di avere paura»[30]. Ciò che egli prescrive emerge dalle sue pagine come un vero e proprio antidoto a una viltà che conosciamo anche troppo bene: quella di chi troppo facilmente distoglie lo sguardo dalla realtà e, senza esporsi all'incomodo del dubbio e alla valutazione delle conseguenze delle scelte, sterilizza il sentimento di angoscia che sarebbe appropriato alla situazione di rischio e di emergenza e volentieri si acconcia a fare sue versioni ideologiche e pre-confezionate di un mondo ridotto a ingannevole e pacificante linearità.

28 Mi sia in proposito concesso rinviare al mio *Il coraggio di avere paura. Günther Anders e l'età della tecnica*, «Storia del pensiero politico», 1, 2015, pp. 71-91.
29 *UA*, 1, p. 250.
30 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica*, in *L'ultima vittima di Hiroshima,* cit., p. 42.

Provocatoriamente appellandosi alla necessità di un sentire più audace per potere mettere a fuoco la realtà di minacce di cui l'uomo vorrebbe non saper nulla, ma che comportano il rischio di estinzione dell'intera umanità, Anders non si sofferma a distinguere, come avevano invece fatto tanto Freud che Heidegger[31], tra il contenuto specifico della paura e quello invece dell'angoscia, essendo piuttosto interessato a sottolineare la circostanza per la quale, quali che ne siano le specifiche precise, l'*Angst* «fa parte dei sentimenti che siamo incapaci o riluttanti a fornire»[32]. Egli salta così a piè pari quel passaggio concettuale che aveva indotto i due più anziani filosofi tedeschi ad attribuire alla sola paura, in quanto reazione a un pericolo visibile e determinato, una possibilità emotiva produttiva di risposta. La minaccia atomica, che con il suo carattere atopico e indeterminato si sarebbe forse situata sul lato dell'angoscia piuttosto che su quello della paura, evocando sensazioni di estraneità e di impotenza e paralizzando il soggetto nell'inazione, viene evocata da Anders come oggetto di una *Angst* di cui non sempre si potrebbe con precisione dire se si tratti dell'una o dell'altra emozione individuata da Heidegger nelle pagine di *Essere e Tempo*. Il punto saliente è, per Anders, che essa arrivi -o non arrivi- a rendersi efficacemente percepibile e ad assumere una connotazione sufficientemente acuta da attivare meccanismi produttivi di risposta.

31 Nel 1926, in *Inibizione, sintomo, angoscia*, Freud aveva fornito una distinzione tra i concetti di paura e di angoscia incentrata sulla diversità delle fonti del pericolo di cui costituivano una risposta: «l'angoscia *[Angst]* ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di* e *dinanzi a* qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancanza d'oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura *[Furcht]*». (S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia* (1926), in *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 310). La distinzione freudiana era ricomparsa l'anno successivo, con una formulazione in chiave filosofica, in *Essere e tempo*. L'angoscia vi era definita come la forma della paura in assenza di una minaccia concreta e riconoscibile. Essa è paura di fronte a un qualcosa di cui non si riesce a individuare l'origine e determinare i contorni: «l'angoscia – scrive Heidegger - non ha occhi per 'vedere' un determinato 'qui' o 'là' da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il 'davanti-a-che' dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*- L'angoscia non 'sa' che cosa sia ciò davanti-a-cui essa è angoscia» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 234.

32 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica,* in *L'ultima vittima di Hiroshima,* cit., p. 42. Il termine tedesco *Angst* corrisponde all'italiano *angoscia*: nei testi di Anders essa è tuttavia utilizzato spesso nel senso di *paura* come nell'equiparazione con l'inglese *fear*. Per una tale ricorrenza si veda ad esempio la citazione relativa alla nota 28. Per una ripresa di questi temi nella contemporaneità e con specifico riferimento al pensiero di Anders cfr. G. D'Acunto e A. Meccariello, *Angoscia. Radiografia e ricognizione del presente*, Asterios, Trieste 2021 e A. Meccariello, G. Chimirri, R. Semplici, *Paura. Filosofia, politica, sociologia, psicologia*, Asterios, Trieste 2021.

Slegata da un effettivo interesse per i *distinguo* proposti da Freud e Heidegger, la sensibilità di Anders si esprime dunque come esigenza di levare un monito contro l'assenza di un timore (paura o angoscia che sia) o alla troppo scarsa misura della sua effettività in contesti caratterizzati da strategie di autoinganno e di diniego. A interessare prioritariamente Anders nel suo timore di un troppo poco di angoscia a fronte della enormità della minaccia che incombe su un mondo governato dagli apparati tecnici è una questione di efficacia e di misura, che egli affronta con quel tratto di caustica ironia che non di rado ne caratterizza la scrittura filosofica:

> Questa è dunque la situazione. Tanto angosciosa.
> Ma dov'è la nostra angoscia?
> Non ne trovo punta. Non mi riesce di trovare nemmeno un'angoscia di media grandezza. Nemmeno un'angoscia pari a quella che sorgerebbe al pericolo di un'epidemia di influenza. Proprio nulla di nulla.[33]

Alla valutazione dei livelli di paura esperibili nella contemporaneità va anche l'attenzione di Pulcini che, pur riprendendo lo spunto contenuto nell'approccio concettuale di Freud e di Heidegger, conserva qualche perplessità sulla effettiva portata euristica della distinzione tra paura e angoscia in una contemporaneità caratterizzata da peculiari tipologie di rischio: in un contesto in cui, pure nell'invisibilità delle minacce caratteristiche dell'età globale, non si può dire che esse siano comunque sprovviste di un oggetto, è sul tema della loro giusta dimensione che ella ritiene più raccomandabile sostare. Se dunque il primo passo suggerito da Günther Anders –e da Elena Pulcini- consiste nel compito di «*imparare*»[34], oppure di «*reimparare ad avere paura*»[35], il passaggio immediatamente successivo è anch'esso comune ad entrambi: si tratta in ogni caso di un lavoro di messa a punto delle sue giuste dimensioni. Ci si trova qui ancora una volta di fronte a una concordanza che si apre tuttavia a una differenza: mentre per Pulcini il punto sta

33 *UA*, 1, p. 248.
34 *UA*, 1, p. 250.
35 Diffusamente presente nell'opera di Elena Pulcini, il concetto viene sottolineato nel titoletto del primo paragrafo della parte terza di *La cura del mondo*, cit., p. 187. Un'analisi dei concetti di paura e di angoscia viene poi condotta dall'autrice nelle pagine successive, in cui dà conto della teorizzazione contenuta nei due volumi dell'opera principale di Anders.

nell'evitare tanto l'eccesso -che conduce al comunitarismo endogamico- quanto il difetto -che crea un individualismo illimitato- il piano sul quale si muove Anders è tutto sbilanciato sul tema della necessità di una dilatazione di un sentire che si presenta come troppo debole e, comunque, davvero eccessivamente scarso. L'attenzione del filosofo tedesco va dunque alla necessità di un ri-allineamento delle diverse facoltà dell'essere umano -sentire, pensare e immaginare- per il mezzo di una strategia capace di affrontarne la dissociazione[36] attraverso l'apertura di spazi più ampi di percezione. L'allontanamento da quelle dinamiche difensive di diniego e di apatia che ci impediscono di capire il mondo e di ingaggiare una lotta sensata e consapevole per conservarlo potrebbe puntare –secondo quanto suggerito dunque da Anders- su un peculiare rapporto con l'angoscia e la paura, facendo della nostra percezione una angoscia «di un tipo affatto speciale», cioè –come lui scrive- un'emozione intellettualmente disciplinata e orientata all'azione, che esprime paura «*per* il mondo» piuttosto che *di* esso e che, invece di farci ripiegare sul privato, «ci fa uscire sulle piazze», dove poter dare finalmente testimonianza del nostro impegno[37]: «*nell'epoca della minimizzazione e dell'inettitudine all'angoscia*», l'imperativo di allargare l'immaginazione si traduce dunque in quello di «estendere e allargare la nostra paura» e di abbracciare il postulato provocatoriamente enunciato nei termini seguenti:

> *Non aver paura della paura, abbi il coraggio di aver paura. E anche quello di far paura. Fa paura al tuo vicino come a te stesso*[38].

L'esortazione di Anders va a mettere in luce le possibilità racchiuse in una «euristica della paura»[39] che, a partire da una consapevolezza non intellettualistica

36 *UA* 1, p. 255 e s. Per una riflessione sull'utilità di una ripresa del pensiero andersiano ai fini di una analisi delle patologie della nostra contemporaneità si rinvia al capitolo 3 della parte seconda di *La cura del mondo*, cit., pp. 153 ss.

37 Cfr. G. Anders, *Tesi sull'età atomica,* in appendice a ID., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, pp. 201-209, dove si fa riferimento a un sentimento: «di un tipo affatto speciale: I) un'angoscia senza timore perché esclude la paura di quelli che potrebbero schernirci come paurosi. 2) un'angoscia vivificante, poiché invece di rinchiuderci nelle nostre stanze ci fa uscire sulle piazze. 3) un'angoscia amante, che ha paura *per* il mondo, e non solo *di* ciò che potrebbe capitarci» (la citazione è a p. 204).

38 *Ibidem*.

39 Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Torino,

dell'enormità della posta in gioco nella società contemporanea, ci proietta nell'orizzonte di un ampliamento della sfera della responsabilità. Ma se Jonas fa nelle sue pagine menzione di un vero e proprio «dovere»[40], ciò cui Anders fa riferimento nel richiamarsi all'«imperativo di allargare la portata della nostra immaginazione e della nostra angoscia»[41] è un costrutto che si confronta con la realtà della vulnerabilità dell'uomo in modi non sovrapponibili a quelli del suo vecchio compagno di studi heideggeriani. Ancorato al *principio disperazione*[42] piuttosto che al *principio responsabilità* richiamato nel titolo dell'opera di Jonas e meno sensibile di quest'ultimo al richiamo alla figura della cura parentale, Anders sviluppa peraltro in una assai differente prospettiva la possibilità di attivare quelle componenti di preoccupazione e di sollecitudine che costituiscono la precondizione di ogni possibile presa in carico del mondo e che, come egli arriva a constatare, avevano finito per esulare, nel loro significato più perspicuo, dall'ambito della teorizzazione heideggeriana della *Sorge*.

Einaudi, 2002. Per un confronto tra le posizioni di Anders e di Jonas (oltre che di Arendt) cfr. C. Dries, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas,* transcript Verlag, Bielefeld 2012, per il quale «Wie Hans Jonas unter dem Stichwort 'Heuristik der Furcht', fordert auch Anders die Selbstinfektion der Moderne mit der Angst vor der möglichen Weltende; 'Ängstige deinem Nachbarn wie dich selbst' lautet Anders' sozialtherapeutisches Credo. Sein Appell zielt auf das aufklärerische, vitale Potenzial der Angst ab. Was Anders hervorrufen will, ist keine lähmende, sondern eine belebende, zum Handeln drängende Emotion, gespeist von der informierten Sorge um den Fortbestand der Welt» (la citazione è a p. 447). Spunti interessanti di riflessione anche in K. P. Liessman, *Despair and Responsibility: Affinities and Differences in the Thought of Hans Jonas and Günther Anders*, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, a cura di H. Tirosh-Samuelson and C. Wiese, Leiden 2008, pp. 131–148 e in M. Reichlin, *Speranza, disperazione e responsabilità. Il dialogo a distanza fra Bloch, Anders e Jonas*, in *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Bruno Mondadori, Milano 2009.

40 Jonas parla della paura come del «primo dovere preliminare di un'etica della responsabilità atomica» e precisa poi di non temere rimproveri dichiarando la paura un dovere: «sarebbe invece effettivamente pusillanimità evitare la paura ove essa sia necessaria» (H. Jonas, *Il principio responsabilità,* cit., p. 286).

41 G. Anders, *Tesi sull'età atomica,* cit., p. 204.

42 Cfr. P. P. Portinaro, *Il Principio disperazione*. *Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

4. Anders e la critica della *Sorge* heideggeriana

Declinato in aperta polemica con il costrutto elaborato da Heidegger in *Essere e Tempo* e poi lasciato cadere (assieme a quello di *Dasein*) dal filosofo di Messkirch nel secondo dopoguerra[43], il tema della *Sorge* viene affrontato da Anders nell'ambito di un percorso filosofico che muove in una differente direzione, ma recupera al fondo, secondo la cifra che è tipica del suo problematico rapporto con Heidegger, alcuni dei suggerimenti presenti in quella che ha purtuttavia definito come una «filosofia della vita ostile alla vita»[44]. Pur non condividendo la mancanza di corporeità dell'Esser-ci heideggeriano e denunciando la cancellazione di ogni vera alterità che verrebbe operata in questo singolare ontologico (das *Dasein*)[45], Anders recepisce l'idea di una produttività dell'angoscia, che -come sottolineato anche da Elena Pulcini[46]- non è da Heidegger presentata in modo esclusivamente negativo, pur essendo dotata di acutissima e dolorosa intensità. Ma se nelle pagine di *Essere e tempo* l'angoscia compare come una passione capace di spingere l'Esserci a sottrarsi alla banalità del «si» rivelandogli il suo «essere-per-la-morte»[47], la funzione che essa è tuttavia chiamata a svolgere nella riflessione di Anders è di un tipo profondamente diverso. Nel sottolineare la corporeità dell'uomo e i suoi bisogni di cura e solidarietà il filosofo di Breslavia tiene costantemente aperto un

43 Sottolinea la circostanza di questa doppia sparizione (della *Sorge* e del *Dasein*) dalle pagine più tarde di Heidegger B. Stiegler, nel suo *Qu'appelle-t-on panser?,* una riflessione sulla filosofia della cura che, evocativamente riprendendo il titolo di alcune lezioni tenute da Heidegger negli anni Cinquanta (per l'edizione italiana delle quali si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1996) coniuga tuttavia differentemente il tema del pensiero. Egli riscopre infatti l'antico *panser* (trattare, curare, medicare) per pensare (*penser*) un pensiero capace di cura. Cfr. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser?,*Éditions Les liens qui libèrent, 2018. Per un'analisi del concetto stiegleriano di cura si veda però almeno B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008), Orthotes, Napoli 2014.

44 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 214.

45 G. Anders, *Die Trotz-Philosophie*, cit., in particolare p. 192 ss. Cfr. inoltre G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 201, dove si legge: «L'esser-ci. Che strano singolare! Vuol dire *un* uomo? O l'umanità? O soltanto il modo in cui *ci* sono uomini? La questione rimane nel vago... Cosa si nasconde dietro questo singolare? Il fatto che l'uomo è *gli uomini*? Non del tutto...». In questo scritto Anders esprime il timore che il ricorso a questo singolare nasconda un'opzione politica che, oltre a cancellare ogni solidarietà, azzera la pensabilità stessa dell'antagonismo e delle lotte sociali (*ibidem*, pp. 201-202).

46 Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 150.

47 M. Heidegger, *Essere e tempo,* cit., pp. 235-6.

collegamento alla realtà storica contingente e connette all'*Angst* una finalità non solo esistenzialmente, ma anche politicamente produttiva: produttiva cioè di una tensione finalizzata ad una interazione con il mondo esterno che non faccia della diffidenza l'unica forma di rapporto possibile e non esaurisca la sua azione negli sterili sforzi di un *Dasein* talmente assorbito dalla preoccupazione per la propria autenticità da rivelarsi incapace di mettere in conto la possibilità di assumere su di sé l'impegno -e la responsabilità- della costruzione di un ambiente che non sia del tutto inadeguato alle esigenze dell'essere umano[48].

Se a scandalizzare l'Esserci heideggeriano erano stati la fatticità del suo esser-situato nella propria gettatezza e l'anonimità del mondo del *Si* da cui esso tentava angosciosamente di emergere per poter procedere alla costruzione del suo sé autentico, a costituire motivo fondamentale di scandalo per Günther Anders fu piuttosto lo «sciopero morale e politico» messo in pratica da Heidegger (e da tutta la piccola borghesia tedesca) di fronte all'avanzare dell'ideologia nazionalsocialista. La problematica distinzione heideggeriana tra la disprezzata anonimità del *Si* e il *Se stesso* nel modo dell'autenticità che è il progetto cui il *Dasein* lavora con la sua cura, è uno dei versanti della riflessione heideggeriana su cui si appunta l'attenzione critica di Anders nel suo costante riferimento alla concretezza dell'esistenza umana e alle sue molteplici variabili storico-politiche. Due sono pertanto i fronti principali da tenere presenti per una comprensione della critica andersiana all'impostazione del filosofo di Messkirch: il primo è offerto dalla sua scarsa connessione ai contesti e alla mancanza di una reale comprensione dei processi socio-politici in atto, il secondo ha a che fare invece con l'incorporeità del *Dasein* e con la scarsa attrattività dell'esito nichilistico della spinta azionata dall'angoscia e rapidamente prosciugata in un atto di accoglimento della propria destinazione nell'orizzonte della morte. Nella sua critica a quella che definisce «una filosofia spietata e disumana»[49], Anders

48 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 199. Nell'interpretazione di Anders il *Dasein* heideggeriano viene infatti raffigurato nell'atto di rinunciare all'azione, così come anche al mondo e «al diritto delle genti, all'eguaglianza dei diritti delle persone» (*ibidem*, p. 196). Si veda anche G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 199, dove si imputa a Heidegger una vera e propria colpa: quella di aver visto «soltanto l'anonimità del *si* come sfondo dell'esistenza dell'uomo» e di non aver visto «che potrebbe essere appunto compito dell'uomo creare un mondo autentico adeguato all'uomo stesso».

49 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 208.

sottolinea con forza e reiteratamente il sottofondo nichilistico di una impostazione di pensiero che trasforma in progetto la casualità[50] (che nasce dallo «scandalo» dell'«essere gettato nel mondo») e indica nell'heideggeriano «farsi autentico» nient'altro che un modo al fondo rinunciatario di fare fronte a ciò che va interpretato come una reazione panica piuttosto che come una semplice paura: quella cioè che angoscia «colui la cui vita non conosce altro compito che questa vita stessa»[51] e che restringe così i suoi orizzonti all'interno di una forma massimamente «miserabile e disperata di libertà», quale è quella di chi si limita a «vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa»[52]. Antidemocratica e chiusa all'alterità, la filosofia heideggeriana si dimostrerebbe così al fondo incapace di tessere una trama tra uomo e mondo e, convogliando la sua attenzione su un *Dasein* che non produce nient'altro che una progettualità autoreferenziale[53], rinuncerebbe alla possibilità di concepire l'azione e di indirizzarla alla edificazione di un ambiente adeguato alla realtà delle peculiari esigenze dell'essere umano. A colpire negativamente Anders è dunque, oltre il vuoto di riferimenti alla soddisfazione di bisogni umani fisici e concreti[54], l'impossibilità di comprendere davvero di cosa effettivamente l'Esserci ha cura nella sua cura. Tutto quello che esso sembra volere in fin dei conti «è diventare un sé» che, nell'assenza di un «compito determinato» o di una qualche «funzione», fa del morire «la stella polare della vita» e finisce per non abbracciare altro che il suo essere per la morte[55].

---

50 *Ibidem*, p. 205 ss e G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 194 s.
51 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 198.
52 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 207.
53 G. *Ibidem,* p. 197. Cfr. inoltre G. Anders, *Trotz-Philosophie,* cit., p. 192.
54 G. Anders, *Trotz-Philosophie,* cit., p. 171. Si veda anche alle pp. 292-3.
55 Cfr. G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., pp. 192-193, dove Anders afferma: «ciò che rende veramente autentico e veramente isolato 'l'individuo autentico' è ciò che non si può assolutamente sostituire: la morte, o più esattamente il morire. Il morire diventa la stella polare della vita, e l'esserci diventa un 'essere *per la morte*'. Il mondo cui l'esserci si era votato viene ora da esso abbandonato, ed esso è solo, con le vuote possibilità del suo se stesso, e marcia intrepido contro la morte (...), la quale dunque, essendo costantemente presente, trasforma in un certo qual modo la vita in un morire per tutta la vita. A che cosa è risoluto l'esserci? A nessun compito determinato. A nessuna funzione, la quale sarebbe già determinata dal mondo. Ma nemmeno al suicidio. E dunque, è risoluto a nulla? Nemmeno. Esso è risoluto unicamente ed esclusivamente verso se stesso, quel se stesso gettato che esso ormai è, senza essersi reso tale; è risoluto 'esclusivamente verso le proprie possibilità', che ora esso assume e 'sceglie' come se fossero il suo stesso prodotto. In questo atto perpetuo di *amor fati,* privo di contenuto e asociale, consiste ora l'esserci; e in esso è 'autentico'».

Nell'eccessiva autoreferenzialità dell'imperativo dell'Esserci a divenire se stesso nel segno dell'autenticità, Anders individua pertanto uno dei limiti dell'ontologia heideggeriana, di cui stigmatizza la mancanza di riferimenti concreti a bisogni elementari e immediati come quelli della fame[56], della sete, del freddo, della sessualità o della malattia, ma anche, più ampiamente, a bisogni di tipo derivato, come quelli che nascono dall'esperienza dell'ingiustizia o dalla minaccia della guerra. L'attenzione di Anders alla concretezza della corporeità si indirizza peraltro tanto alla scarsa attenzione alle esigenze fisiche e materiali dell'essere umano quanto all'oblio del concepimento e dell'evento della nascita[57], da Heidegger occultata dietro la discutibile categoria di una 'gettatezza'[58] che sembra ad Anders scarsamente esplicativa della condizione umana.

> Siamo gettati? Allora *non siamo nati.* Non abbiamo né padre né madre. Non abbiamo progenitori né nome. E quindi non apparteniamo a questo mondo. Il mondo è «estraniato», non più nostro[59].

Ma a convincere assai poco il giovane filosofo è, parimenti, l'approccio con il quale Heidegger si dedica all'esplicazione della cura come esistenziale di un Esserci che, obietta Anders, resta sempre monco di qualcosa di essenziale, pur essendo al contempo sovraccarico di una determinazione all'esserci con senso. Ad affrontare questi temi, così come anche quello della relazione tra uomo e mondo, si toccano questioni filosofiche di grande complessità, che Anders analizza alla luce di una profonda conoscenza della riflessione teorica del suo tempo ma intreccia strettamente alla densa trattazione filosofica di Heidegger e al sovraccarico di

56 «Erst kommt das Fressen, dann die Ontologie», suona l'esortazione andersiana (G. Anders, *Frömmigkeitsphilosophie,* in *Über Heidegger*, cit., p. 293). Si tratta di una variazione della formulazione adottata dall'amico Bertolt Brecht nella sua *Opera da tre soldi* nel duetto intitolato «Erst kommt das Fressen, dann die Moral».

57 G. Anders, *Frömmigkeitsphilosophie,* in *Über Heidegger*, cit., p. 292.

58 *UA*, 1, p. 32. Il riferimento a Heidegger viene esplicitato nella nota a pp. 303-304. Ma si veda anche G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 205 dove il filosofo descrive l'Esserci come un naufrago che «diviene autentico facendosi proprietario di se stesso»: poiché l'unica cosa che esso vuole, è diventare un sé, specifica ancora Anders, esso «decide di esistere come se 'ci' fosse per sua spontanea volontà; si impadronisce delle sue possibilità e diventa una sorta di padre di se stesso».

59 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 194, dove poi chiosa: «Di chi parla Heidegger? Di chi parla senza saperlo' Dell'individuo borghese *senza genealogia*».

auto-progettualità che egli rinviene della delineazione heideggeriana del *Dasein*. Deprivato dell'esperienza della nascita e sprovvisto di genitori che possano accoglierne l'arrivo nell'accoglimento di un abbraccio, l'Esserci heideggeriano viene reinterpretato da Anders come un essere amputato e dimidiato: privo di un corpo, non sessuato e incapace di generare, esso non ha cognizione di cosa siano i diritti o i doveri ed è del tutto inadatto a comprendere tanto la realtà della politica e del potere quanto anche lo stimolo del desiderio o del bisogno. Decontestualizzato e disincarnato[60], esso non conosce la *concupiscentia* e non ha idea di che cosa siano il sesso o «il mal di denti»[61], rivelandosi incapace di gioire, di amare o di stringere legami di solidarietà e amicizia: è insomma un essere monco e privo di spessore, destituito di umanità e di concretezza, impossibilitato a vivere all'altezza della complessa realtà dell'esistenza.

> 'L'esserci' non ha genitori, perchè è 'gettato'; esso non si specifica in sessi; non continua a procreare; non ha corpo. Non è dominato e non domina; è apolitico; non conosce diritti né doveri; né natura né civiltà; non gioisce; non ama nulla e nessuno; non solidarizza con nessun gruppo; non ha amici; insomma, è un esserci amputato senza speranza, che non può rispondere alle domande effettive, ossia alle difficoltà reali della nostra esistenza, per il semplice fatto che tali domande non se le pone neanche[62].

Il concetto heideggeriano dell'Esserci come essere-nel-mondo che trova la sua realtà come cura[63] (nel doppio senso del *prendere* e dell'*avere cura*), resta dunque, agli occhi di Anders, un'astrazione che ha dell'inquietante: non solo da nessuna parte si fa cenno al fatto che l'esserci ha (o è) un corpo, ma esso è concepito in modo tale che, assieme alla corporeità dell'uomo e alle sue relazioni affettive, sparisca anche il contesto politico-sociale ed economico. L'Esserci heideggeriano non sa nulla della presenza dei regimi totalitari né degli sviluppi della tecnica o del sistema economico

60 Cfr. G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 204: «L'esserci non ha fame. Non ha corpo. La sua morale non ha contesto sociale. La sua origine è senza avi. E tuttavia esso ha 'senso'».
61 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 200. Neppure del sesso, aggiunge ancora in nota Anders per rafforzare il suo ragionamento, esso sembra avere mai sentito parlare in qualche modo Cfr. *ibidem*, p. 197.
62 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 193.
63 Cioè come *Sorge* e come *Besorgnis*: cfr. G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 192.

capitalistico e incontra un mondo-ambiente ormai obsoleto, in cui non si conoscono i macchinari tecnologici sofisticati tipici dell'età della tecnica ma ci si attarda ancora, in modo assolutamente inattuale, a manipolare strumenti che, come i chiodi e i martelli, parrebbero tratti dalla bottega di un calzolaio di provincia[64].

Se l'analisi delle inquietanti implicazioni politiche della filosofia heideggeriana costituisce dunque una delle due direttrici della critica andersiana, l'altra ha a che fare con la denuncia della pseudo-concretezza che la caratterizzerebbe nel profondo, occultando la matrice idealistica della sua focalizzazione sulla autenticità di un sé[65] che non mostra interesse per l'azione o per una partecipazione morale o politica al suo mondo. La sola cosa di cui questo Esserci arriva a farsi carico non è altro che il proprio Esserci stesso: «si tratta di un concetto facile da capire», riassume Anders: «l'essere non pone più il mondo ma soltanto il sé»[66]. Che in *Essere e tempo* si faccia riferimento al «con-essere» (*Mit-sein*, essere con gli altri), e all'«aver cura» (*Fürsorge,* aver cura degli altri) non deve dunque, ad avviso di Anders, trarre in inganno: ci si trova qui di fronte a semplici reminiscenze aristoteliche, che si dimostrano del tutto incapaci di competere con il forte *pathos* del «*Selbst-werden*» del *Dasein* heideggeriano. Non si tratta dunque d'altro che di aride note a margine di un sistema complessivo[67] che tratteggia un Esserci acosmico e solitario in «cammino verso il nulla»[68]. Senza giungere a scoprire «che l'esserci è cura perché è fame»[69], nella filosofia di Heidegger il problema del desiderio rimane dunque nascosto dietro ciò che egli definisce come *Sorge*, con la conseguenza che il maestro della fenomenologia non poté cogliere quella grande verità che Socrate aveva già rilevato nel *Filebo*: che cioè gli uomini sono fatti di ciò verso cui inclina il loro

64 G. Anders, *Trotz-Philosophie,* cit., p. 212. Il riferimento è alle pagine di *Essere e Tempo* in cui Heidegger fa riferimento alla categoria dell'utilizzabilità facendo ricorso all'esempio di un martello, cfr. prg 15, pp. 89-95.

65 Per un confronto tra Anders e Heidegger cfr. D. Colombo, *La "fame" divora la fenomenologia. Sul desiderio di concretezza nella filosofia di Günther Anders,* in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders,* a cura di M. Latini e A. Meccariello, Asterios, Trieste 2014, pp. 29-4 e J. Dawsey, *Ontology and Ideology. Günther Anders's Philosophical and Political Confrontation with Heidegger*, «Critical Historical Studies», 2017, pp. 1-37.

66 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 202.

67 *Ibidem,* p. 215.

68 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p.192.

69 *Ibidem*, p. 203. Cfr. anche G. Anders, *Trotz-Philosophie,* cit., p. 248.

desiderio[70]. È per questa cecità alla realtà dell'essere, argomenta Anders, che nella granitica durezza di una filosofia che non conosce leggerezza e ironia, Heidegger preclude ogni piacere a un *Dasein* assolutamente disincarnato e decontestualizzato, cui viene inflitto un compito esistenziale che si configura niente meno che come una «*corvée* verso la morte [che] dura per tutta la vita»[71].

5. Responsabilità come cura

«Gettato nel mondo» in modo assolutamente indipendente dalla propria volontà e senza che vi sia alcun «gettante»[72] che ne dispone la presenza, il *Dasein* heideggeriano -ragiona Anders- viene dal nulla e ad esso è in fondo votato. Questo «nichilismo dell'origine»[73] che connoterebbe il pensiero di Heidegger, lo indurrebbe a delineare un essere segnato da un'angoscia che, con una sorta di solitario eroismo, egli cercherebbe di contrastare assumendo su se stesso il compito di procedere alla realizzazione di un progetto di vita che ha in sé del patologico. Nell'approccio filosofico heideggeriano Anders vede delinearsi le linee di un «idealismo dell'illibertà»[74], che favorevolmente saluta la fine di ogni solidarismo[75] e conduce a tragica equiparazione le due opposte realtà della libertà e dell'asservimento: contrariamente a quanto lascerebbe immaginare un approccio più superficiale, proprio questo sarebbe in fondo, nell'ottica andersiana, il risultato della presa in carico da parte del *Dasein* heideggeriano del proprio ineludibile essere-per-la-morte[76].

Ciò cui Anders dunque lavora è un superamento del volontarismo idealistico che si cela dietro la pseudo-concretezza di una filosofia incapace di rispondere ai problemi concreti della vita e di farsi interpellare per davvero dalla realtà

70 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 203.
71 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 216.
72 *Ibidem,* p. 210.
73 *Ibidem*, p. 194. Cfr. anche G. Anders, *Trotz-Philosophie,* cit., p. 206.
74 G. Anders, *Zusammenfassender Vorbegriff zu Heidegger,* in *Über Heidegger,* cit., p. 28.
75 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione,* cit., p. 196 ss.
76 A tal proposito Anders commenta che «non c'è forma più miserabile e disperata di libertà: vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa» (*ibidem,* p. 207).

della politica e dell'esistenza. A sembrargli prioritaria, nella realtà della società della tecnica, è la messa a fuoco di una condizione di vita caratterizzata da un problematico disallineamento tra le diverse facoltà dell'uomo e dal conseguente suo difficile accesso a quel turbamento emotivo che sarebbe stato necessario sia per comprendere la possibilità (ormai molto concreta) dell'Apocalisse che per potere poi su di essa in qualche modo retroagire con i pur limitati mezzi a disposizione. Si sarebbe a tale fine trattato, ad avviso di Anders, di apprendere la necessità di problematizzare la dilagante cecità rispetto agli scopi[77] delle proprie azioni e di imparare ad acquisire abiti mentali differenti, potenziando le possibilità del sentire e dell'immaginare e acquisendo così nuovi parametri per valutare, caso per caso, tutti i rischi inerenti a un corso di azione e le sue possibili conseguenze. Con la sua riflessione filosofica Anders si situa così, seppure in una posizione alquanto eccentrica, nel solco di una tradizione che, a far leva dalla riflessione di Heidegger, ha poi con Hans Jonas ed Emmanuel Lévinas, cercato di mettere a fuoco tanto le forme contemporanee dell'inquietudine quanto l'ipotesi di un'etica all'altezza delle sfide della contemporaneità. Se per Anders essa non potrà fare a meno di pensare una possibilità di presa in carico dei rischi inerenti alla tecnocrazia e di ragionare fino in fondo sulle conseguenze -e sulle conseguenze delle conseguenze[78]- di un agire che nelle condizioni della società della tecnica finisce per l'assumere le sembianze di un mero «azionare», è solo con Lévinas, argomenta Elena Pulcini a valle del suo pur evidente interesse nella riflessione andersiana, che il pensiero filosofico occidentale giunge a teorizzare quello «che si rivela l'ultimo tassello fondamentale per un'etica della responsabilità»[79].

C'è un punto dunque oltre il quale i sentieri della riflessione di Anders e di Pulcini si dividono, come dimostra anche la predilezione che la filosofa italiana ha accordato alle possibilità aperte dalla fondazione etica della responsabilità nel pensiero di Lévinas. Doppiato il capo in cui il riconoscimento della plasticità dei sentimenti si fa richiamo alla necessità di una loro adeguata percezione, la riflessione filosofica degli autori citati si dirama in diverse direzioni, inducendo il filosofo

77 *UA*, 1, p. 273.
78 Se «non riesco a immaginarmi l'effetto di un'azione», argomenta Anders, «non posso assumermene la responsabilità» e «dunque devo riesaminare l'azione progettata oppure devo rifiutarla o combatterla» (G.Anders, *Noi figli di Eichmann* (1964), Giuntina, Firenze 1995, p. 40.
79 E. Pulcini, *La cura del mondo,* cit., p. 243.

tedesco ad attestarsi sul versante di una *Trotz-Philosophie* fedele a un principio «disperazione»[80] e spingendo invece Elena Pulcini verso un percorso che punta alla possibilità «di concepire la *paura* solo come il primo passo verso un *risveglio emotivo* che prelude alla *responsabilità* e alla *solidarietà*»[81]. Se dunque Anders aveva messo in luce la *vulnerabilità del soggetto* e Jonas aveva posto l'accento sulla *vulnerabilità dell'altro,* è soltanto con la riflessione di Lévinas che, suggerisce la filosofa italiana, arriva a declinarsi un concetto che, pur essendo stato preparato dai due filosofi tedeschi citati, apre finalmente in pieno alla relazionalità, consentendo di pensare la *vulnerabilità del soggetto all'altro.*

Facendo della vulnerabilità la possibilità di una risorsa etica insomma, Lévinas eviterebbe il rischio di uno scivolamento verso un ritorno alla *hybris* del soggetto moderno e aprirebbe invece alla possibilità di una riflessione che, afferma Elena Pulcini, ha trovato oggi in Judith Butler una delle sue espressioni più significative[82]. Nell'affidamento andersiano all'autodeterminazione di un soggetto capace di auto-costringersi al compito che lo attende, ella ha visto invece prospettarsi un'antropologia ancora deficitaria sul versante del riconoscimento dell'interdipendenza e della relazionalità: Pulcini ha pertanto rilevato, nella filosofia di Anders, la presenza di un elemento della tradizione antropologica occidentale che impedisce al filosofo di Breslavia di sfruttare fino in fondo la sua originale intuizione nella rilevanza di una *paideia* delle passioni. Egli è così indotto, ancora una volta nella storia del pensiero, nella tutt'altro che desueta tentazione di «presupporre la figura di un soggetto verticale e volitivo»[83] che ostruisce il percorso orientato a una presa in carico della realtà della vulnerabilità e dell'interdipendenza. Meglio allora recuperare, nell'ottica della filosofa italiana, un concetto di responsabilità che non si esaurisca nell'esercizio di un autotrascendimento e nell'imperativo andersiano

80 Il fatto di abbracciare questo principio piuttosto che il principio speranza, come Bloch, o il principio responsabilità, come Jonas, non impedisce ad Anders di impegnarsi per quelle considera giuste cause. Si consideri in proposito la sua reazione all'affermazione di Lukàcs che esprime «una grande gioia constatare che la Sua scepsi non Le impedisce mai di impegnarsi per la giusta causa in modo energico». La lettera di Lukàcs ad Anders del 21.12.1967 e la risposta di Anders del 29 dello stesso mese sono pubblicate in *Vie traverse. Lukàcs e Anders a confronto,* a cura di A. Meccariello e A. Infranca, Asterios, Trieste 2022 (la citazione è a p. 181).

81 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 187.

82 *Ibidem*, p. 246.

83 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia,* cit., p. 159.

alla conservazione del mondo, ma si dimostri in grado di formulare una proposta che sappia efficacemente convergere sull'idea di un soggetto in relazione e implichi, per questo mondo, una efficace presa in cura[84]. Una «responsabilità come cura»[85] è ciò che Pulcini dunque propone, superando l'ambito della sola preoccupazione (che connoterebbe la posizione andersiana) per abbracciare insieme «apprensione e sollecitudine»[86] in uno scenario concreto ed operativo costituito da un'esperienza capace di riconoscere le ragioni dell'autonomia e del rispetto ma di valorizzare anche gli *attachements* tra le persone. Nella sua proposta di contrasto all'apatia e all'incuria Pulcini abbandona dunque da ultimo la prospettiva andersiana e si spinge ad abbracciare un orizzonte più denso di potenzialità generative[87], come quelle custodite all'interno della prospettiva della «cura del mondo»[88] delineata da Hannah Arendt e in alcune interessanti declinazioni delle teorie della cura della contemporaneità.

Ci troviamo qui davanti ad un suggerimento che varrebbe la pena di prendere sul serio, valorizzando adeguatamente lo sforzo compiuto in questo ambito della riflessione politico-filosofica nel lavorare a un disancoramento della cura dal privato e nell'aprire a una più ampia prospettiva di intervento in favore della conservazione e della protezione del vivente nel mondo globale. Ritengo tuttavia che, a questo scopo, potrebbero tornare di rinforzo proprio alcune delle posizioni difese nella assai diversificata produzione scientifico-letteraria di Günther Anders, di cui potrebbe essere interessante ripercorrere con precisione alcune riflessioni sul tema della nascita e della relazione uomo-mondo. Ad essere di rilievo per la prospettiva di una

84 Si tratta di una cura, precisa Pulcini, che non implica oblatività e richiede piuttosto un buon bilanciamento tra le esigenze della cura di sé e la cura dell'altro. Cfr. in proposito E. Pulcini, *Cura di sé, cura dell'altro*, «Thaumàzein», 1, 2013, pp. 85-102.

85 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 251-262.

86 *Ibidem*, p. 251. Su questo doppio versante del concetto di cura (come preoccupazione e come sollecitudine) Pulcini ha più volte insistito. Per una ulteriore declinazione di questo binomio si veda, oltre il capitolo 7 di *Tra cura e giustizia*, Ead., *Per una filosofia della cura*, «La società degli individui», 38, 2010.

87 L'idea arendtiana di nuovo inizio è stata ripresa e sviluppata in alcuni lavori di Chiara Giaccardi e Mauro Magatti. Cfr. in particolare *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014 e *Nella fine è l'inizio: in che mondo vivremo*, il Mulino, Bologna 2020.

88 Sui molteplici registri in cui viene declinato il concetto di responsabilità nel pensiero di Hannah Arendt cfr. V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma 2015, p. 121 ss.

cura del mondo non è solo il fatto che nella sua *Trotz-philosophie* sia riscontrabile, sebbene con una curvatura differente da quella disegnata nella filosofia arendtiana, un concetto di natalità[89] che si declina come sfida alla tanatologia heideggeriana[90], ma anche la presenza di alcuni elementi ulteriori, che sono emersi in luoghi diversi da quello della produzione principale del filosofo tedesco: si tratta di scritti che solo in senso limitato possiamo etichettare come "minori" se consideriamo la rilevanza loro attribuita dallo stesso Anders, che ad essi si è applicato con speciale dedizione negli ultimi decenni di vita, alla loro elaborazione sacrificando la pubblicazione di un terzo volume de *L'uomo è antiquato.*

Testimonianza dell'impegno politico andersiano e della tensione in favore di una «presa in carico»[91] della vulnerabilità del mondo in grado di coniugare «ansia e sollecitudine»[92], in questi scritti viene in evidenza la particolare piegatura che, nel discorso del filosofo tedesco, assume il rapporto tra la teoria e la prassi: una prassi che non si declina solo nel concreto di pratiche politico-sociali immediatamente rilevanti, ma anche come *Sprach-Praxis*, cioè come azione discorsiva e a suo modo performante[93].

Il punto non è qui quello di lasciarsi ingenuamente distogliere dalla fermezza della categoria andersiana di disperazione per farsi catturare dall'illusione di una

89 Ad avviso di D. Thomä il primo a intervenire filosoficamente a favore della natalità sarebbe stato Anders, non Arendt (Cfr. D. Thomä, *Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit,* postfazione a G. Anders, *Über Heidegger*, cit., p. 421). Cfr. R. Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt,* die graue Edition, Reutlingen 2006, pp. 62-65.

90 Indispensabile qui sottolineare la distanza che lo separa dall'atteggiamento di eroica assunzione della propria gettatezza che caratterizza invece il Dasein heideggeriano nella sua lontananza da una qualsivoglia «prospettiva di una filosofia del parto»: interessanti considerazioni sulla riflessione heideggeriana sulla cura in G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione,* QuiEdit, Verona 2017, p. 415 ss.

91 Di «presa in carico» nell'esperienza di Eatherly Anders ha parlato in *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali,* edizioni Medusa, Milano 2018, p. 66. Resta aperta la questione, che non si può in questa sede analizzare, di quanto l'interpretazione di Anders si interponga nella realtà dei fatti e possa effettivamente essere rubricata nel registro di una operazione di «ascolto» della «voce» di Eatherly. «Voce» e «ascolto» costituiscono notoriamente elementi essenziali di un'etica della cura.

92 Queste sono le parole utilizzate da Anders nella lettera a Eatherly del 3 giugno 1959. Cfr. G. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima,* cit., p. 25.

93 Cfr. C. Dries, «*Diese akademische Diktion trägt nicht*». *Theorie als kritische (Sprach-)Praxis bei Günther Anders*, «Aufklärung und Kritik», 2, 2013, pp. 138-154.

-magari inavvertita- apertura a una speranza che Anders è sempre stato fermo nel giudicare come destituita di fondamento. Ciò che ci si ripropone è, piuttosto, di dare maggiormente rilievo a quella che Anders stesso ha definito come la sua «eiserne Inkonsequenz»[94]: una incongruenza cui egli si è sempre tenuto strettamente legato per lasciare contemporaneamente aperte la strada filosofica che conduce al nichilismo teorico e il percorso dell'azione politica militante in favore di un mondo senza necessario fondamento. A tenere lo sguardo focalizzato sul versante di questa ferrea incongruenza potremmo forse mettere in luce, oltre che l'esistenza di scritti a vocazione *lato sensu* "terapeutica", in quanti finalizzati alla riparazione delle ferite inferte dalla società della tecnica, anche la presenza di atteggiamenti di preoccupazione e di sollecitudine che indicano una delle possibili posture assumibili nell'ambito di un approccio etico-politico definibile come "cura". Non si tratta, nel caso specifico di Anders, di valorizzare la funzione materna, come avviene in alcune filosofie contemporanee, né di soffermarsi principalmente sulla prospettiva della fioritura delle possibilità di quei soggetti fragili che siamo. Si tratta invece di una posizione che si esprime in primo luogo come una presa in carico del mondo che implica una resistenza alla minaccia della distruzione di cui noi stessi siamo portatori[95].

Nella prospettiva di un recupero di suggestioni proficuamente utilizzabili nell'ambito della contemporanea riflessione sulla cura si potrebbe allora forse valutare la sostenibilità di ipotesi ulteriori rispetto a quelle finora formulate nell'otica di una ricostruzione filologica della rappresentazione andersiana della responsabilità e del soggetto. Si potrebbero così fare emergere due ragionamenti: il primo apre alla possibilità di valutare –o meno- l'esibizione di atteggiamenti ruvidi e oppositivi nelle posizioni espresse da Anders nel secondo dopoguerra come riconducibili a un'idea di "cura" declinabile, nella misura in cui è mossa da preoccupazione e sollecitudine, anche come azione di contrasto e resistenza. Il secondo punta nella direzione di una valorizzazione dei riferimenti andersiani a quelle che, con le parole di Guido Cusinato, si potrebbero definire come figure di «alterità accogliente» e di «testimonianza maieutica»[96]. Si può ipotizzare che, pur nell'assenza di riferimenti a

94 G. Anders, *Ketzereien*, Beck, München 1996, pp. 197-8.

95 Per una declinazione dei temi della cura e della resistenza, in una chiave di lettura di quest'ultima assai lontana da quella andersiana cfr. C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere* (2011), Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

96 In riferimento al tema della alterità accogliente o della testimonianza maieutica, si vedano le tre

quell'ambito delle cure materne che è così prepotentemente all'attenzione di molte teorie della cura della contemporaneità, il riferimento andersiano alla postura eretta come caratteristica dell'umano[97] possa non essere necessariamente interpretato come esaltazione di una verticalità erettiva. Ci si potrebbe pertanto interrogare sul suo significato prendendo in considerazione un'ipotesi che, a leggere pagine poco frequentate della produzione andersiana, potrebbe apparire non del tutto peregrina: che cioè essa costituisca il fondamento della possibilità di rendere libera la mano per una manipolazione del mondo che comprende un riferimento denso e perspicuo al gesto dell'abbraccio. Se dunque il soggetto andersiano non si inclina in una curvatura che piega verso il vulnerabile, come nell'immagine materna rielaborata da Adriana Cavarero nella sua *Critica della rettitudine*[98], è pur vero che, nella stazione eretta egli vede rappresentata una possibilità di fare un uso degli arti superiori che non ne esaurisce la funzione nell'orizzonte heideggeriano dell'utilizzabilità[99], ma la apre a una relazione di prossimità e di distanza con i propri simili che rende possibile tanto l'appartenenza che la libertà:

> C'è anche un solo gesto amoroso senza il braccio libero per l'amore? Senza la mano libera per l'amore? Da dove dobbiamo cominciare? Dal fatto che già in lontananza possiamo rispondere con un cenno? O che possiamo stringere la mano a un'altra persona o trattenerla per le mani? Dunque poter unire prossimità e distanza? In quanto mano *nella* mano o braccio *nel* braccio è un di più, per lo meno qualcosa di diverso dalla fuggevole vicinanza reciproca: vale a dire appartenenza; appartenenza che 'lascia libero' ognuno in quanto se stesso[100].

---

figure esemplari del genitore, dell'amante e della guida elaborate da G. Cusinato, *Periagoge.* Cit., p. 145 ss. Una messa in opera della figura dell'amante può riscontrarsi in G. Anders *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen,* Beck, München 1987.

97 G. Anders, *Amare, ieri*, cit., p. 107.

98 A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

99 Fa riferimento al discorso heideggeriano sul*la* mano (di nuovo un singolare!) J. Derrida, *La mano di Heidegger (1987),* Laterza, Roma-Bari 1991.

100 Questo è il discorso sviluppato da Anders dopo aver affermato l'importanza della stazione eretta e della libertà per la mano che caratterizza l'essere umano nell'annotazione del suo diario il 4 maggio 1949. (G. Anders, *Amare, ieri,* cit., p.108). Il discorso trova una prosecuzione anche nelle annotazioni dei giorni successivi, in cui Anders trova modo di ritornare sul tema della capacità umana di tenerezza e di libertà che è racchiusa nella possibilità dell'abbraccio: «il bene che possono farsi l'un l'altro delle persone che si amano, quanto a piacere, turbamento e serenità, si differenzia

Una appartenenza che 'lascia libero' ognuno in quanto se stesso: si potrebbe forse in quest'ultima citazione trovare lo spunto di un elemento ulteriore di interesse per una declinazione della filosofia andersiana all'interno della contemporanea attenzione al tema della cura. La ricerca di un giusto punto di equilibrio tra prossimità e distanza potrebbe infatti venire a rappresentare uno dei fronti su cui una filosofia della cura consapevole della posta in gioco nella contemporaneità potrebbe proficuamente confrontarsi. Essa potrebbe così lavorare alla definizione di un concetto che possa aiutarci a tenere aperta la consapevolezza della realtà del rischio sociale e tecnologico e dimostrarsi utile per un approccio al tema dell'interdipendenza che sappia tenere in considerazione tanto il versante del legame e dell'appartenenza quanto quello, assai più trascurato nell'ambito di questo filone di pensiero[101], del rispetto dei limiti e della giusta distanza.

così radicalmente da tutte le potenzialità animali anche possiamo solo ribadire: l'uomo sovrasta il mondo animale tanto come *animal amans,* quanto come *animal rationale» ((ibidem*, p. 110). Da questo punto di vista, commenta ironicamente Anders, sarebbe il caso che gli esseri umani, piuttosto che lamentarsi della gettatezza, si mostrassero grati del fatto che, a paragone di quanto potrebbero dire gli animali, l'esito del lancio sia risultato essere così tanto favorevole (su ciò anche G. Anders *Mariechen*, cit., pp. 36-7).

101 Per una interessante eccezione alla assenza di specifico interesse attorno alla questione del limite, cfr. C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica,* LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2018 e, per una stimolante riflessione in tema di interdipendenza, C. Giaccardi, M. Magatti, *Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo,* il Mulino, Bologna 2020.